

teilhard de chardin y el historicismo

• CONRADO EGGERS LAHN



La palabra "historia" tiene una larga historia, que no nos proponemos narrar aquí, pero a cuyos momentos o peculiaridades básicas hemos de referirnos en forma sucinta. Fundamentalmente, "historia" ha significado a través de los tiempos: 1) estudio, investigación; 2) narración de lo estudiado, de lo investigado; 3) el objeto mismo de esta narración. Dicho orden es sucesivo, pero desde el siglo IV a. C. —en Grecia— las dos primeras se han dado simultáneamente, y otro tanto ha acontecido con las dos últimas por lo menos desde el siglo XVIII.

Cuando Herodoto (en el siglo V a. C.) comienza su obra diciendo: "Esta es la exposición (*apódexis*) de la *historia* de Herodoto", el vocablo allí significa obviamente "investigación" (por más que pueda despistar el hecho de que se trata del primer libro griego de "historia" que conocemos en Occidente). Análogamente Platón, cuando —casi un siglo más tarde— habla de "*historía* de la *physis*" (1), o cuando Aristóteles habla de "*historía* de la *psykhé*" (2) o "de los animales" (3). En cambio, cuando este último distingue a la "historia" de la "poesía" en que "aquella dice lo que ha sucedido, ésta lo que podría suceder" (4), estamos frente a la segunda acepción mencionada. Nótese que en la primera cabía la posibilidad de una referencia a hechos humanos (así en el caso de Herodoto, que anuncia que el objeto de su investigación han sido "las grandes y asombrosas acciones" de griegos y bárbaros, así como "la causa por la cual combatieron entre

(1) Fedón, 96a8.

(2) De Anima, 402a3-4.

(3) Cf. su obra *Historia Animalium*.

(4) Poética, 1451b3; cf. Retórica, 1360a37.

si") pero también puede remitir a lo que pasa en otros ámbitos de la realidad (tal en los ejemplos citados de *De Anima* e *Historia Animalium*) o a la realidad íntegra (así en la cita de Platón, donde *physis* alude a toda la realidad considerada desde el ángulo de su génesis). En la segunda acepción, en cambio, la referencia cae exclusivamente sobre los hechos humanos. Y el origen de tal connotación se vislumbra al notarse que Aristóteles ejemplifica con Herodoto: o bien la *historía* de éste se le apareció a Aristóteles como el prototipo de *historia*, o bien el uso del vocablo con la referencia herotódica a los hechos humanos era el más difundido por entonces (me inclino más por esta última posibilidad). Y gracias a la clasificación aristotélica ha sido esta segunda acepción de "narración", con la connotación "de hechos humanos", la que ha predominado (aunque no exclusivamente: nosotros mismos tenemos un Museo de "Historia Natural"). Más tarde, la palabra ha compartido la suerte de muchas otras análogas (como "física", "economía", "geografía", etc.) de designar tanto al objeto examinado o descrito como su examen o descripción.

En 1844, Marx da la impresión de haber considerado dicha referencia a lo humano como parcial: la historia de los hombres, nos dice, "es una *parte* real de la historia de la naturaleza" (5). No obstante, de esta "historia de la naturaleza" sólo nos dice que es el "devenir de la naturaleza en el hombre" (6), y poco después va a llegar a decirnos: "la historia de la naturaleza, la llamada ciencia

natural, no nos interesa *quí*; es sólo en la historia de los hombres que hemos de penetrar" (7). Engels, apoyándose en el evolucionismo darwiniano, va a incursionar en esta "historia natural" (8); y por cierto de una manera incompatible con el pensamiento de Marx, ya que para él "nada es eterno, salvo la materia que se transforma eternamente" y cuyo "más alto florecimiento, el espíritu pensante", luego de producirse fenece (con el enfriamiento del planeta), para luego reaparecer a su turno en otros astros, en "un ciclo eterno" (9) (mientras para Marx vemos que no sólo la historia de la naturaleza es "devenir en hombre" sino que el hombre es inmortal) (10).

Llegamos ahora a un científico profundamente interesado por la naturaleza y a la vez cristiano apasionado por lo humano. "Uno de los más curiosos fenómenos intelectuales que se han producido en el último medio siglo en el dominio del pensamiento científico", dice Teilhard de Chardin, "es ciertamente la invasión gradual, irresistible, de la Físico-Química por la Historia. Los primeros elementos de la materia cambian su condición de quasi-absoluto matemático por la realidad contingente y concreta; la Física y la Química, estos departamentos del Cálculo, asumen poco a poco el papel de ca-

[5] "Ökonomisch-philosophische Manuskripte", en *Frühe Schriften* t. I (ed. H. H. - J. Lieber y P. Furth, Darmstadt 1962), p. 604 (el subrayado es mío; Marx subraya "real").

[6] *Loc. Cit.*

[7] *Die deutsche Ideologie*, en *Werke* t. III (ed. Dietz, Berlín 1962), p. 18. Aunque el pasaje citado ha sido tachado en los manuscritos, el contexto confirma su sentido (ver también "Ok. - phil. Man", *loc. cit.* y p. 662).

[8] En su "Einleitung zur Dialektik der Natur", en *Ausgewählte Schriften* t. II (ed. Dietz, Berlín 1961). En rigor, para Engels sólo "con los hombres entramos en la historia" (p. 65), lo cual no le impide echar un vistazo a la evolución anterior, en la que juzga que no se da, empero, el elemento creativo exclusivo del hombre.

[9] *Op. cit.*, pp. 69-70.

[10] "Ok. - phil. Man", p. 5 66.

pítulos preliminares de una «Historia Natural del Mundo» (11). Porque la «historia» no se limita a narrar hechos, sino, como ya Herodoto apuntó, también indaga «la causa» por la que se producen. Y lo cierto es, dice Teilhard, que «el hombre no sería capaz de verse a sí mismo de manera completa fuera de la Humanidad, ni la Humanidad fuera de Vida, ni la Vida fuera del Universo» (12).

Debemos recordar aquí que el pensamiento griego —en cuyos odres a menudo viejos se echó el vino nuevo de la reflexión occidental— se caracterizó por un naturalismo que de suyo impedía registrar los rasgos específicos de la actividad humana. Esto es lógico, no sólo porque entonces los hombres no se habían recortado aún de la naturaleza como nosotros, sino porque, como lo que más les importaba era precisamente dominar a esa naturaleza, a ella dirigían con preferencia sus observaciones, y, cuando se volvían al hombre, lo veían como un ser natural más. Así como todo lo que puede ser y ha de ser la planta está en germen ya en la semilla, así el hombre sentía su destino trazado de antemano. En diversos sentidos, y con rebeldías dramáticas como las de Eurípides y Platón, la mayor parte del pensamiento griego constituye un intento de explicar la relación causal que media entre ese fatalismo (cuya expresión más genial está plasmada en la pareja conceptual «potencia-acto») y el acontecer.

Que el concepto cristiano de libertad hace un impacto en la antigua concepción del mundo, no es necesario que lo

venga a decir yo; tampoco, me parece, hace falta insistir sobre las enormes dificultades que afrontaron quienes pugnarón (como San Agustín frente a Platón y Santo Tomás ante Aristóteles) por asimilar lo valioso de las categorías griegas a la cosmovisión cristiana; pugna que, a mi juicio, en lo tocante a la historia humana, no desembocó por entonces en una asimilación que permitiera hacer brillar el singular aporte del cristianismo en tema de tanta importancia.

Dice Daniélou: «Teilhard aporta a la metafísica una dimensión que estaba implicada en la revelación cristiana, pero que no había sido explicitada. Parecería que, bajo la presión del desarrollo, nuevos valores implicados en la revelación se hayan así liberado. Ha sucedido de ese modo, en el pasado, con categorías como las de persona y de creación, tal como lo ha mostrado Gilson. Y es lo que pasa de ahora en adelante con la de historia» (13). El historicismo —o sea, esa corriente que, en oposición al naturalismo, acentuó en su cosmovisión los momentos de «novedad» y «creación», otorgando consiguientemente un papel fundamental a la libertad— era, en efecto, de profunda raigambre cristiana (14), pero es la primera vez que un auténtico cristiano se enrola decididamente en él, rescatando una de las categorías evangélicas básicas.

Claro está que, en estos tiempos de ritmo vertiginoso, el terror a la inestabi-

(13) «Signification de Teilhard de Chardin», en *Études* (febr. 1962), p. 153.

(14) Dice N. Berdiaeff (*Essai de métaphysique eschatologique*, trad. franc. M. Hermann, París, 1946, p. 20): «Santo Tomás era ciertamente mucho más cristiano que Hegel, pero su filosofía es de tema y de tendencia menos cristiana que la de Hegel»; y más adelante declara sin ambages: «la metafísica escolástica es naturalista».

(11) *La place de l'homme dans la nature. Le groupe zoologique humain* (París 1956), pp. 31-32.

(12) *El fenómeno humano* (trad. esp. M. Crusafont Pairó, Madrid, 1963), p. 47.

lidad y la necesidad de seguridad llevan a menudo a rechazar todo tipo de historicismo (15), así como toda idea de que "algo nuevo" se produce, sea dentro de la Iglesia, de la humanidad o del cosmos entero. Por mi parte, creo que a ningún historicista le divierte la inestabilidad; pero no se trata de aferrarse —para ponerse a salvo— a un sustancialismo pétreo, acuñado en esquemas visuales y por ende espacializantes. Lo que pasa es que lo visto crea la ilusión de una mayor permanencia, y por eso nos parece que la única forma de que este mundo en que vivimos no sea un caos es que esté sustentado por una cosa concebida visual-espacialmente (como sustancia, o sea, lo-que-está-debajo). Pero hace rato que la ciencia ha denunciado los infinitesimales cambios que se producen, furtivamente, escapando a nuestra mirada que ve cosas fijas y delimitadas, idénticas a sí mismas. El rechazo del historicismo es, por lo demás, un escapismo inútil, porque, en última instancia, si el hombre teme a la inestabilidad y al vértigo es porque percibe el cambio, y por lo tanto no le interesa la cuestión, puramente *teórica* y académica, de saber si hay algo que permanece estable en medio del desbarajuste, sino la cuestión más *práctica* y vital de saber adónde va la historia o hacia dónde debe ir, o si no va ni debe ir a ningún lado y es, entonces sí, un desbarajuste.

Acerquémonos al historicismo de Teilhard: "por el hecho de ser una *ciencia de lo real* (dice hablando de la Físi-

ca (16) —el subrayado es mío—) se vio insensiblemente arrastrada... a convertirse en una Historia. En la actualidad, el conocimiento positivo de las cosas se identifica con el estudio de su desarrollo". Las cosas son, pues, su desarrollo. Pero entonces, ¿no hay en la historia un sustrato material o espiritual? "No hay concretamente Materia y Espíritu, sino que sólo existe Materia deviniendo Espíritu" (17) (*Matière devenant Esprit*; compárese con el citado *Werden der Natur zum Menschen* de Marx). Y esto no puede entenderse en el sentido aún sustancialista con que Engels usa la palabra "materia" (aunque rechaza la concepción materialista mecanicista como "una petrificada concepción de la naturaleza"), para quien el "espíritu pensante" es sólo "su más alto florecimiento", "en el cual la naturaleza alcanza la conciencia de sí misma" (18). "El verdadero nombre de «espíritu», dice Teilhard, es «espiritualización». El fenómeno espiritual... delata un pasaje gradual y sistemático de lo inconsciente a lo consciente y de lo consciente a lo autoconsciente. Es un *cambio de estado cósmico*" (19). El sustancialismo pagano se estremece hasta en su sostén lingüístico: aun cuando nos maneje-mos con *sustantivos*, debemos tener en cuenta que lo que corresponde son más bien *verbos* ("espiritualizarse", "interiorizarse", etc.). Por cierto que, de todos modos, si los verbos designan una dirección —tal como lo hacen acá—, deben implicar una cierta continuidad a la cual pueda aludirse con nombres, como "Ma-

(15) A veces se juzga a todo el historicismo en base a un tipo de historicismo que ha predominado a comienzos de siglo, y aún subsiste aisladamente, y que expresa un vértigo caótico que conduce a un total relativismo y escepticismo.

(16) *Fen. hum.*, p. 61.

(17) *Oeuvres* VI (París, 1962), p. 74. Subrayado del autor.

(18) "Einleitung", pp. 58, 70 y 64.

(19) VI, p. 121. Subrayado del autor.

teria" (20), "Espíritu" (o "Materia-Espíritu") (21), "Vida" (22), etc., y sobre todo "Cristo" (23). Pero no se trata de una cosa sino de un proceso. Proceso que ya no puede concebirse como lo hacía el evolucionismo darwiniano-lamarckiano sobre el cual se apoyaba Engels (alejándose del historicismo de Hegel y Marx). Los biólogos, dice Teilhard, al comprobar que "en la cadena de las formas zoológicas ningún abismo aparentemente nos separa de los animales", "han creado para [el hombre]... un género" (24), convirtiéndolo, además, en espectador y no actor de la evolución (25), sin advertir el paso decisivo que el hombre significa. "El hombre... [es] eje y flecha de la evolución", declara Teilhard (26).

¿Qué significa esto? Por de pronto, quiere decir que Teilhard, como Marx, halla en el devenir cósmico una dirección hacia el hombre ("hominización", la llama): no es éste un género más, que surja airoso de la lucha por la vida como el más apto, sino un momento decisivo en la evolución. Y aquí viene el aporte específico de Teilhard al historicismo, que es a la vez el aporte específicamente cristiano. En todo ese devenir cósmico "el rasgo marcado sobre el corazón" de esa "espiritualización" o "interiorización" progresiva ha sido el Amor-Energía que ha ido *creando evolutivamente* el universo (27). Este amor ya se ha dado incluso en "la propensión interna" de la molé-

cula hacia la unión (28), y es "el que forma y formará, cada vez más en estado puro, el elemento (*étouffe*) de la Energía Humana" (29). "Por Energía Humana entiendo aquí la porción continuamente creciente de la energía cósmica, actualmente sometida a la influencia reconocible de los centros de actividad humana" (30). Amor que, por su esencia de unión por atracción, es a la vez energía creadora. La idea de convergencia, que ya se daba en Hegel (y, siguiendo a éste, en Feuerbach, Marx y Engels) como marcha hacia la autoconciencia, descubre su raíz cristiana: la "concentración" progresiva del universo, que para Teilhard equivale a "personalización" (31), se explica en última instancia por el amor que religa la multiplicidad. "Y en el hombre el universo ha devenido... *personalizado*, en cuanto el universo se torna "consciente de sí mismo" (32). El participio pasado "personalizado" no nos debe engañar. "Concentración" implica agrupación en torno a "centros", y en el hombre asistimos a la gestación de numerosos "centros" energéticos, centros de amor y creación. (Esto significa la aparición del pensamiento, que desemboca en la "Noosfera", y que sucede a la "Biosfera" surgida de la vida). Pero este momento de la "individualización" —en la que "creímos que alcanzaríamos el fin de nosotros mismos" (33)— no es más que eso, un momento. Aun tenemos que dar otro paso (lo estamos dando ya, según Teilhard).

[20] *Le Milieu Divin* (*Oeuvres* IV, París, 1957), p. 125.

[21] VI, pp. 74-75.

[22] VI, p. 121.

[23] "Lo Crístico" (inédito; edición limitada "Seminario de Teología", Bs. As.), p. 8.

[24] VI, pp. 127-8.

[25] VI, p. 144.

[26] *Fen. Hum.*, p. 49.

[27] *Id.*, p. 316 y ss.

[28] *Id.*, p. 137.

[29] VI, p. 181.

[30] VI, p. 145.

[31] VI, p. 125 y ss.

[32] VI, p. 128 (subrayado del autor).

[33] *La Place*, p. 161.

En efecto, ahora descubrimos que hay un "centro único de conciencia en torno al cual se repliega el universo", un "hogar de convergencia total" (34), en el "cual concluyen, de un modo u otro, nuestras propias personalidades", construyendo un "alma común" (35) (y con esta "toma de conciencia de un «Omega» en el corazón de la Noosfera", piensa Teilhard que se producirá "*la aparición de la Teosfera*") (36). Teilhard insiste repetidamente que no se trata de una "*fusión ni disolución* de las personas elementales", ya que "*la unión en lo Personal diferencia*" (37). "Para quien la creación se ha tornado expresable en términos de Evolución", entonces "la historia del mundo se presenta como una vasta cosmogénesis, en el curso de la cual todas las fibras de lo real convergen, sin confundirse, en un Cristo a la vez personal y universal" (38). Queda, pues, rechazada la "perspectiva extrínseca" de un dualismo que nos presente una irreductibilidad de Dios y Mundo (39).

Considero que las aclaraciones y argumentos con que editores y comentaristas defensores de Teilhard, cuando tratan de ponerlo a cubierto de acusaciones de "monismo" y "panteísmo", no sólo no encuentran en los textos de Teilhard un firme sustento (a lo sumo puede hallarse, a mi entender, una cierta ambigüedad o contradicción, naturales en quien aborda como pionero un terreno tan escabroso), sino que se mueven en el mismo

plano espacializante en que se manejan los acusadores: el plano donde se ha dado la ya clásica oposición panteísmo-teísmo e inmanencia-trascendencia. Teilhard declara tajantemente: "ha pasado el tiempo en que Dios podía imponérsenos *desde afuera, como un Amo y un propietario*. De ahora en adelante, el mundo no se arrodillará más que ante el centro orgánico de su evolución" (40). Para Platón, a "lo divino" corresponde por naturaleza "mandar y ser amo" (*despózein*), y a "lo mortal" "ser mandado y ser esclavo" (*doúleuein*) (41); y en tanto esclavos, "los hombres somos una de las propiedades (*ktémata*) de los dioses" (42). Esta imagen del Dios-Amo aparece con mucha fuerza en el Antiguo Testamento. Pero Jesús anuncia: "ya no os llamo esclavos (*doúloi*), porque el esclavo no sabe qué hace su señor; a vosotros os digo amigos (*phíloi*), en cambio, porque os doy a conocer todo lo que he oído a mi Padre" (43). Esta trascendencia espacial del amo y propietario, que *desde afuera* manda a sus esclavos y maneja sus propiedades, es rechazada por Jesús, con palabras dichas para quien tenga oídos y oiga. Y Teilhard oye. La trascendencia que nos presenta su historicismo es la trascendencia evangélica, la del amor creador desde, en y hacia un Centro suprapersonal de totalización, amor íntimo que implica mutuo conocimiento, o sea, autoconocimiento de dicho Centro supremo, "en el cual", para usar la expresión paulina tan cara a Teilhard, "vivimos, nos movemos y somos". ♦

(34) VI, p. 126.

(35) VI, p. 177.

(36) VI, p. 198 (subrayado del autor).

(37) VI, pp. 129 y 179-180 (subrayado del autor).

(38) VI, p. 192.

(39) "Lo Crístico", pp. 10-11.

(40) VI, p. 136 (subrayado mío).

(41) *Fedón* 80a1-5.

(42) *Id.*, 62b8.

(43) S. Juan, 15.15.